

T. KARDOS

ERASMUS-BILD FRÜHERER UND HEUTIGER GENERATIONEN

I

Mit der schnellen Verbreitung von Erasmus' Werken in großer Auflagenhöhe und über weite Gebiete beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte des menschlichen Geistes. Unter den vielen verschiedenen Gründen dafür muß man den ersten in der Buchdruckerkunst als Mittel sehen, und die Tatsache, daß der Druck dieser Werke jenem Anspruch des Publikums entsprach, den Erasmus befriedigen und auch unterstützen konnte. In seinen Handbüchern griff er solche Probleme auf, die durch die vereinte Kraft der Praxis und der Theorie die Aufmerksamkeit erregten, vor allem in jenem Kreis, den er gut kannte: unter den Bürgern der westeuropäischen Städte, aber auch schon in der Schicht der gebildeten Adligen, in Frankreich, Belgien, Holland, in England, auf deutschem Boden, in Spanien, Italien, Ungarn und Polen. Die *«Adagia»* und die *«Antibarbari»* sind weit davon entfernt, nur einfache Stilmittel, Handbücher zum guten und richtigen Gebrauch des Lateinischen darzustellen. Er beginnt die *«Antibarbari»* im Kloster zu Steyn in der Verteidigung der profanen Literatur und der geistigen Freiheit, welches Bestreben ihn sein ganzes Leben hindurch leitete, und so sind eigentlich ihre späteren Ausgaben nur das Ergebnis der Unbilden, denen die Handschrift ausgesetzt war, weil aus ihnen der junge Erasmus spricht. Vielleicht trifft das in noch gesteigerterem Maße für die *«Adagia»* zu, in denen man keine Stilblüten findet, sondern wie in den *«Parabolae»* und den *«Apophtegmata»* die Suche der antiken Seele, das Handbuch der menschlichen Würde, der Bildung, der Wahrheit sehen muß. Diese Vereinigung der Ziele hat Erasmus nie aufgegeben, weder in den Lehrbüchern oder seinen pädagogischen Schriften, noch in seinen publizistischen Werken und Briefen. Und aus welcher Richtung man ihn auch angriff, von der Mutterkirche her oder von Seiten der Reformation — er konnte deshalb fest widerstehen. Und auch für seinen unglaublichen Erfolg ist das die Erklärung, daß in seinem Lebenswerk das Prinzip und die Praxis eine untrennbare Einheit bildeten.

Erasmus wußte sehr gut, wonach breite Schichten der gebildeten oder auch halbgebildeten Menschen in ganz Europa — über die Kenntnis des Lateinischen und über die Stilschönheiten hinaus — verlangten,

und diese Fähigkeit, sich mit dem guten universalen Verlangen identifizieren zu können, machte ihn zum «ingens Erasmus», wie es Théodor Beza lateinisch schrieb. Deshalb konnten die größte Kraft seine unmittelbaren Flugschriften ausstrahlen. Nicht die in stilistischer und pädagogischer Form erscheinenden humanistischen Werke, sondern «*Moriae Encomium*», «*Dulce bellum inexpertis*», «*Querela pacis*», die «*Colloquia*» und unter den theologischen Werken der verbesserte Text des «Neuen Testamentes». Seine persönliche Ausstrahlung sichert durch den Stil der lebendigen Verbindungen seine unermessliche Korrespondenz, die selbst die Petrarca übersteigt.

Wir erwähnten das Erkennen der Ansprüche des Publikums, ja sogar die Unterstützung dieser Ansprüche, das Moment der Druckereimittel, die enge Verbindung von praktischem und theoretischem Ziel, jetzt müssen wir noch den besonderen Zauber des all dem getreu entsprechenden erasmischen Stiles und seiner Argumentation hervorheben: dieser war einfach, natürlich, nüchtern, nicht schwülstig, diszipliniert, aber ironisch und mörderisch, wo sich das als notwendig erwies. Solche Werke können sich von ihrem Schöpfer lösen und selbständig werden und die *bonae litterae*, die Idee der humanen Wissenschaft mit einer ungeheueren gesellschaftlichen Kraft versehen. Und darum handelt es sich nämlich! Erasmus' Ziel ist zweifellos der moralisch bessere Mensch und die bessere Menschengemeinschaft, und das versucht er — trotz der Naivität dieser Zielsetzung — durch die bestimmten Ideen der Verbreitung der literarischen und philosophischen Bildung zu erreichen. Diese Ideen formten sich im Zeichen der Einheit des Altertums und des biblischen christlichen Altertums, und mit ihrem Reflektorschein leuchtet er in die Gegenwart, deren offene und verborgene Gedanken er genau kennt. Die Humanisten verfügten seit Petrarca über eine bestimmte gesellschaftliche Wirkung. Und zwar deshalb, weil in der *studia humanitatis*, in der *bonae litterae*, von Anfang an die, teils aus der Antike überkommenen Forderungen des Terentius und Cicero in bezug auf die Einheit des Menschengeschlechts und die damit zusammenhängenden Gebote verborgen sind — daß uns der andere nicht fremd ist, daß wir dem Menschen nur deshalb helfen müssen, weil er unser Mitmensch ist — und dort brachten sie auch alle jene ethischen Postulate unter, die unter dem Einfluß der griechischen Weisheit in «*Pro Archia poeta*» und «*De officiis*» erscheinen. Andererseits hatte die gesellschaftliche Wirkung des Humanismus zur Folge, daß es nicht so sehr schöne Literatur, Lyrik und Drama gab, sondern eher Lobepos (enkomastisches Epos), Geschichtsschreibung mit stark ideologischem Gehalt, Biographie und Monographie, philosophische Abhandlung, politische Flugschrift, Korrespondenz über anthropologische Themen. Nach Petrarca besitzt der italienische Humanismus kaum lyrische Dichter: Vespasiano Strozzi, Pontano und den in zwei Sprachen dichtenden Angelo Poliziano. Dagegen gab es einen Valla, den Dialog-Dichter Pontano, Leonardo Bruni, Leonbattista Alberti, Ficino, Pico della Mirandola, einen Leonardo und Giordano Bruno. Die aufgezählten Gattungen und die Mischformen derselben riefen in den gebildetsten Gesellschaftsschich-

ten jene Denkweise hervor, die nach Engels' Meinung auch ohne kirchliche Reform den freien Gedanken unterstützen konnte. Dies mußte auch deshalb erwähnt werden, weil ohne Valla der «nördliche», sogenannte «christliche Humanismus» in seiner besonderen Haltung, die moralische Ansprüche stellt, das heidnische und christliche Altertum als eine Einheit betrachtet und ihrem Wesen trotzdem in hohem Maße «epikureisch» ist, nicht hätte zustandekommen können, so, wie er in seiner höchsten Form im Lebenswerk des Erasmus und des Thomas Morus zu lesen und zu sehen ist.

II

Nach diesem flüchtigen Überblick möchte ich darüber sprechen, welche Werke und in welcher Weise von den verschiedenen Gesellschaften, d. h. Ländern, Europas, den dort lebenden kirchlichen und weltlichen Intellektuellen, entsprechend der jeweiligen gesellschaftlichen Situation, der Persönlichkeit und dem Anspruch der Schaffenden und nicht zuletzt der geographischen Lage, assimiliert wurden. Obwohl die viele Tausende umfassende Auflagenhöhe der «*Adagia*» eine sehr große Bedeutung bei der Verbreitung der erasmischen Ideen hatte, läßt sich ihre literarische Durchschlagskraft in erster Linie in Frankreich ermessen, wo in den Werken Montaignes und Rabelais' gleicherweise die Lektüre und die Wirkung der «*Adagia*» zu verspüren ist.

Natürlich wurden sie in Deutschland, Italien, auf spanischem Boden gierig gelesen, aber ihre Wirkung zeigt sich nicht so offensichtlich in bedeutsamen Arbeiten. Wenn nicht vielleicht bei Thomas Morus; er selbst war auf Grund seines außerordentlichen Intellekts, seiner Volkskenntnis auch «*Adagia*»-Quelle, und wir wissen, daß er sich mit seinem sprühenden Geist sogar über seine Henker erhob.

In Ungarn finden wir schon früh ein konkretes Beispiel dafür, daß im literarischen Kreis von Gyulafehérvár der Kanoniker Tamás Pelei im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts die «*Adagia*» mit Randbemerkungen versieht. Sehr beachtenswert ist, wie sich aus dem verbitterten, zänkischen Ton der Anmerkungen ganz besonders der gesellschaftliche Zorn heraushebt. Pelei verurteilt das aufständische Dózsa-Bauernvolk, aber noch viel härter die despotischen, blutsaugerischen Pfaffen und hohen Herren. Man muß in Ungarn mehr als sieben Jahrzehnte warten, bis eine schöpferische Wirkung der «*Adagia*» zu erkennen ist, dann allerdings in außerordentlicher Art — und wir kommen an anderer Stelle, wie sie es verdienen noch einmal darauf zurück — : wir denken an die 1598 erschienenen Erasmus-Paraphrasen von János Baronyai Décsi, in welchen er neben die antike Weisheit bittere, resignierte, überlegene und menschliche ungarische Weisheit stellt. Dies ist eine der grundlegenden und bisher nur von den Philologen gewürdigten Schöpfungen der frühen ungarischen Literatur.

Eine andere gemeinsam wirkende Gruppe von Erasmus' Werken ist die der gesellschaftskritischen und nach Frieden rufenden, und diese besitzen eine noch größere aufrüttelnde Macht! In ihnen verbirgt sich nach

unserer Meinung das Wesen von Erasmus' Größe. «*Moriae Encomium*», d. h. «*Stultitiae laus*» und die Reihe der «*Colloquia*» bilden den zweifachen Gipfelpunkt des erasmischen Lebenswerkes. Dazu kommt noch «*Dulce bellum inexpertis*», der an Antony van Bergen gerichtete Brief in seinen wesentlichen Zügen und «*Querela pacis*». Der Wirkungskreis dieser Werke, ihre zum Schaffen, zur Annahme oder zu Gegenmeinungen anregende Rolle erweist sich als am universalsten, am breitesten und nach den «*Adagia*» gemeinsam auch als am schnellsten. Die Pariser Ausgabe des «Lobs der Torheit», wahrscheinlich vom Jahre 1510, und die Ausgabe der «Gespräche» von 1519, zwischen die «*Dulce bellum*» und «*Querela pacis*» fällt, erzielte in zwei Ländern sofort einen Erfolg, in England und in Ungarn. In beiden Ländern erreichte die Gespanntheit der gesellschaftlichen Lage, der Klassenkampf einen solchen Grad, daß das rasche Reagieren dadurch begründet erscheint. In dem einen löste das «Lob der Torheit» den höchsten Ruhm des englischen Geistes, die «Utopia» von Thomas Morus aus. Bei uns, in dem anderen Land, erscheinen im Klima der 1514er Bauernrevolution — vor ihr, aber hauptsächlich nach ihr — eine nach der anderen solche Arbeiten, die Erasmus in der Paraphrase wiedergeben. Oder es tauchen in ähnlichem Sinne geschriebene Werke sowie Angaben über die Lektüre dieses Buches, seinen Verleih usw. auf. Die Verschärfung des Klassenkampfes zeigt jedoch im Wesentlichen voneinander abweichende gesellschaftliche Momente in beiden Ländern, und auch die Folgen weichen später voneinander ab. Das zweite Buch der «Utopia» von Thomas Morus, in dem er das aufgeklärte, neue Land der Vernunft, das Land ohne Privateigentum, das das Geld überflüssig macht, vorstellt — aber auch dort schon mit der schrecklichen Gegenwart verglichen — entstand sofort nach dem ersten Erscheinen des «Lobs der Torheit», also gleich nach der für 1510 angenommenen Pariser oder der im Jahre 1511 erschienenen Utrechter Ausgabe. Mit anderen Worten, die «Utopia» ist eine Antwortschrift auf das «Lob der Torheit», welches Erasmus Thomas Morus widmete, in seinem Landhaus, im Gespräch mit ihm und auf sein Bestärken hin schrieb. Erasmus versprach, daß er nach dem «Lob der Torheit» das Lob der Vernunft und der Natur verfassen wird. Das kam jedoch nicht zustande. An seiner Stelle beendete Thomas Morus sein Werk über die auf der Natur und der Vernunft basierende neue Gesellschaft! Im Kreise der Antwerpener Freunde des Erasmus brachte er es zum Abschluß und gab es 1515 heraus. Erasmus aber versuchte schon im folgenden Jahr in «*Institutio principis christianis*» an mehreren Punkten einige Dinge aus den kritischen Teilen und Einrichtungen der «Utopia» in sein Werk einzuflechten. Das damalige England, das Land der Industrialisierung und der Verbürgerlichung, war Zeuge einer Tragödie der Bauernschaft und der armen Handwerker, der «Einhegungen», des Umkommens von Zehntausenden auf den Straßen umherwandernder sogenannter Landstreicher, Diebe und Arbeitsloser, die Hungers starben, im Gefängnis oder am Galgen endeten. In dieser Situation wurde der Traum der einzig möglichen neuen vernünftigen Gesellschaft geboren.

In Ungarn wuchs nach dem Scheitern der unter König Matthias eingeführten Zentralisation, aber während der ununterbrochenen Steigerung der Warenproduktion und der Geldwirtschaft, in der die Prälaten und die sich bereichernden Großherren interessiert waren, die aber unterdessen auch miteinander im Kampfe lagen, die Unterdrückung und dadurch die gesellschaftliche Spannung derartig, daß dies im Bauernkrieg von György Dózsa zum Ausbruch kam. Es läßt sich kein dokumentarisch belegter, direkter Zusammenhang zwischen der Verbreitung des «Lob der Torheit» in Ungarn und dem Aufstand von 1514 nachweisen, auch wenn an der Lenkung des Aufstandes Mönche, arme Geistliche und Studenten teilnahmen. Die sich nach dem «Lob der Torheit» richtenden ungarischen Schriften entstanden alle nach 1514. Das erste solche Werk im Geiste Erasmus' ist die Deklamation des Bálint Hagymási, «*Opusculum de laudibus et vituperio vini et aquae*». Der Verfasser greift im Namen der Nüchternheit die allgemeine Trinkerei und Vertierung an, indem er fast genau vom 18. Kapitel und anderen Stellen des Erasmus-Werkes ausgeht. In dem 1516 stattfindenden Streit verkündet Hagymási auch die neue biblisch-devote Religiosität. Das Werk erschien 1517, und in diesem Jahr schreibt Bartholomeus Pannonius und gibt 1518 seine Schrift mit dem Titel «*Inter vigilantiam et torporem dialogus*» heraus, der von einem der Lieblingsverfasser des Erasmus, Pandolfo Collenuccio, und von Pietro Paolo Vergerio ausgeht, aber so, daß er den belebenden Geist, die wache und edle erasmische Denkweise der Dumpfheit und Verkommenheit gegenüberstellt. Noch mehr trifft dies auf sein anderes Werk, welches er in dem gleichen Band herausgibt, zu, auf die Komödie «*Gryllus*». Den Helden dieses Lustspiels im Plautus-Stil entnahm der Autor dem «Lob der Torheit». Erasmus erwähnt in seiner Einleitung den Dialog des Plutarchos dessen Helden Gryllus und Ulixes waren. Unser Gryllus aber spricht erasmische Worte: «die Menschen benehmen sich im allgemeinen wie die Narren, nicht aber in der Weise von vernünftigen Menschen.» Unmittelbar auf diese zwei Autoren folgte ein italienischer Humanist, Celio Calcagnini, der auch in Eger und Buda lebte. Nach dem Aufstand schreibt er seinen Dialog «*De Pulice*» über das Elend, die Armut, die Niedertracht. Wir wissen genau, daß er seine Deklamation über die Eintracht und den Frieden «*De Concordia*» 1518 konzipiert und herausgibt. Er leiht um diese Zeit an Ferenc Perényi, dem Bischof von Nagyvárad, das «Lob der Torheit» aus. Die Echos auf das «Lob der Torheit» zwischen 1516 und 1518 in Ungarn beweisen natürlich die Unlösbarkeit der gesellschaftlichen Situation.

Diese gesellschaftlich publizistische Rückwirkung verlagert sich fast gleichzeitig in die Richtung von «*Querela pacis*» und «*Dulce bellum inexpertis*». In diesem Sinne ist das Werk von Calcagnini, Bálint Ecks im Jahre 1518 herausgegebenes «*Carmen de amicitiae et concordiae utilitate*», sowie das berühmte 1522 erschienene «*Opusculum ad Regni Hungariae proceres*» von Martinus Thyrnavinus aufzufassen. Auch in ihnen bilden Eintracht, Frieden, Bravheit, Freiheit und Glück die Leitgedanken, oft in gänzlich erasmischer Formulierung.

Es muß erwähnt werden, daß teilweise auf die Bewegung der *devotio moderna* gestützt — unter deren Einfluß auch Erasmus selbst in Gouda, Deventer und Herzogenbusch stand — schon ungefähr um diese Zeit, vor allem in den Werken des Bálint Hagymási und des Márton Szombathelyi, die neue erasmische Gläubigkeit genau zu erkennen ist. Vielleicht nicht so sehr auf die Wirkung von *Enchiridion militis christiani* hin, welches sein frühestes, aus dem Jahre 1503 stammendes Werk war, sondern eher auf die von *Institutio christiani hominis*, welches er schon 1514 herausgab, und als Echo auf *Institutio principis christiani*.

Es ergibt sich die Frage, ob in Deutschland und im Westen das neue Christentum im Geiste von Erasmus' *humanitas christiana* nicht der Wirkung des «Lobs der Torheit» vorausging? Für Spanien, so scheint es, muß man dies bejahen. Die scharfen Streitgespräche, die Erasmus mit spanischen Theologen über theologische und literarische Fragen führte, liegen ziemlich früh. Hier handelt es sich jedoch schon um den Widerhall der 1516er Ausgabe des Neuen Testaments und um die der schon erwähnten *Institutiones* sowie des *Ciceronianus*. In dieser Hinsicht stehen die spanischen und französischen Diskussionspartner auf einem ähnlichen Standpunkt. Sie verteidigen sich gegen die Beschuldigung des Heidentums (wegen ihrer dienerischen Cicero-Nachfolge) und greifen Erasmus als fast einen Ketzer an. Daneben stellen sich die Anhänger beider Länder für die erasmische *devotio moderna* ein, in Frankreich kommt so der sogenannte Evangelismus zustande. So beginnen die sogenannten Evangelisten, die die Bibel und die Psalter übersetzen und damit den Humanismus verbinden, zu wirken, wie Clément Marot, Lefèvre d'Etaples, Olivetana, Castellion und der junge Calvin. Aus dem Kreis der spanischen Erasmus-Anhänger geht ein solcher Mensch wie Juan de Valdés, der Verfasser von *Dialogo de la lingua*, der heimliche Reformator, hervor. In seinem Werk zeigt sich natürlich nicht nur die Kritik an den Ritterromanen, sondern auch eine breitere Unzufriedenheit. Valdés wird zu einem Pfeiler der italienischen Reformation und beeinflusst über den Neapeler Kreis des Vittorio Colonna den alten Michelangelo. Valdés' Verbindung mit dem alten Erasmus fällt in die zwanziger Jahre, besteht also gleichzeitig mit den ungarischen Ereignissen oder kaum etwas später. Marcel Batallion weist mit Recht darauf hin, daß die spanischen Erasmus-Anhänger den Geist der Devotion und die Ideen der Glaubensreform mit dem Gedanken einer allgemeinen Reform verknüpfen, und daß die in der Mitte des Jahrhunderts entstandenen satirischen Dialoge «*El Crotalon*» und «*El Viaje de Turquía*» der Ausdruck dessen sind. Und all das erreicht seinen Höhepunkt im Schüler von Lopez de Hoyos, eines Erasmus-Anhängers, im Schaffen von Cervantes. Batallion formuliert dies so: «Wenn die Lehren des Erasmus nicht in Spanien eingedrungen wäre, hätte er uns nicht den Don Quijote gegeben.»

In diesem Werk aber, genau wie in den *Novellas exemplares* beschreitet Cervantes den gleichen Weg wie die Verfasser der beiden erwähnten Dialoge, die Verspotter der gesellschaftlichen Narrheiten. Was also in Ungarn umgekehrt geschah, das ereignete sich in Spanien zu ganz

anderer Zeit und in anderer Reihenfolge, aber ebenfalls als Folge der gesellschaftlichen Entwicklung und Struktur.

Die Schichten der Intelligenz in Deutschland und in der Schweiz, Mönche, Pfarrer, Humanisten, verfolgten wieder einen anderen Weg. So wurde bei der Schaffung der deutschen Bibel das *«Novum Testamentum»* zu Luthers hauptsächlichem Hilfsmittel, aber die erwähnten Werke des Erasmus mit religiösem Ideengehalt und dem Antiklerikalismus des *«Lobs der Torheit»* beeinflussten ihn beim Anschlag der Wittenberger Thesen, bei der Einleitung der Reformation, ebenso tief. Das gleiche muß man auch von Ulrich von Hutten sagen. Der Glanzpunkt seines Lebens, die *«Litterae obscurorum virorum»*, welche er zusammen mit Rubianus Rufus 1515 herausgab, wäre ohne Erasmus nicht entstanden, der dieses Werk gierig las und dem auch viele diese blutige Satire zuschrieben. 1517, im Jahre der Reformation, erscheint die zweite Briefsammlung. Beatus Rhenanus, Johann Reuchlin und Hutten sind die bedeutendsten unter den deutschen Erasmus-Anhängern. Daß Hutten Erasmus verleugnen wird und umgekehrt, so wie auch Luther und Erasmus einander verleugnen, ist vom Gesichtspunkt dieser historischen Ereignisse gleichgültig. Hutten ersehnte, trotz seiner Irrtümer, eine neue gesellschaftliche Formation, die in ihrer Inkonsequenz nicht mit der des Thomas Morus zu vergleichen ist, aber zweifellos fanden in dieser Zeit die Ideen des Erasmus in ihm ihren Niederschlag.

Die andere große Gestalt, die die Reformation mit dem Humanismus verband und auf diesem Gebiet eine historische Rolle spielte, ist der Wittenberger Professor Melanchton. Daß sich in Ungarn nach den erasmischen Bibelübersetzern und Denkern der dreißiger Jahre und des Anfangs der vierziger Jahre des 16. Jahrhunderts wie Gábor Pesti (1536), Benedek Komjáthi (1533) und János Sylvester (1541), eine solche Reformation verbreiten konnte, die dem Geist des Erasmus nicht fremd war, ist zweifellos dem griechischen Professor der Wittenberger Universität zu verdanken. Ungefähr gleichzeitig mit den französischen Evangelisten wirkten bei uns die erasmischen Bibelübersetzer, die auf den griechischen Text zurückgriffen, ja noch mehr, János Sylvester konnte sich wegen seiner Kenntnis des hebräischen schon dem Ideal des *collegium trium linguarum* nähern. In der Zeit des Erstarrens der ungarischen Reformation, von den sechziger Jahren des Jahrhunderts an, wenden sich jene, die Anhänger einer noch humanisierteren Reformation sind, wieder Erasmus zu. Wir denken an die Antitrinitarier und an den Unitarier Dávid. Übrigens ging auch er von Wittenberg aus, Gábor Pesthy ergriff bei dem lutheranischen Bischof Ferenc Meggyesi für ihn Partei, damit er im Jahre 1547 in die Stadt Melanchtons gelangen könne. Wie bekannt, beruft er sich in seiner Schrift *«Brevis expositio»* als Basis darauf, daß Erasmus 1516 im Laufe der Textverbesserungen den einzigen sich auf die heilige Dreifaltigkeit beziehenden Hinweis aus der neuen Bibel entfernt hat. (Johannes V. 7.) Dieses berühmte *«comma Iohanneum»* wird zum Rechtstitel der Antitrinitarier. Aber viel bedeutender ist die geduldige Art, der sanfte Ton und die Friedensliebe, die die Antitrinitarier und Ferenc Dávid verkör-

perten. Vor allem darin sind sie erasmisch. Als Antal Dudith, der in Polen lebende apostatische katholische Oberpriester und erasmische Denker, die Partei der Antitrinitarier ergreift, tut er es in erster Linie deshalb, weil er in ihnen das sieht, was das Wesen des Humanismus ausmacht, Geduld, Friedensliebe und einfache Religion. Dudith (+ 1589) und János Baronyai Décsi, mit seinem Werk vom Jahre 1598, schließen die Epoche des ungarischen Erasmus ab.

Inzwischen freilich, ja sogar noch vor der Katastrophe bei Mohács, erscheinen solche bedeutende Humanisten, wie Jakob Piso, der persönliche Bekannte von Erasmus, und beginnt diese Berührung oder Korrespondenz, welche in der Person des Antal Kassai, des Arztes von Erasmus, von János Henckel, István Brodarich und hauptsächlich von Miklós Oláh, dem belgischen Kanzler der Königin Mária, eine lebendige, unmittelbare Verbindung mit dem großen Meister schafft.

Dieser heftige Erasmus-Kult des Hofes in Buda war die Quelle jenes schädlichen Aberglaubens, welcher in den 1920er und 30er Jahren in bezug auf Erasmus' Verantwortung in der Mohács-Angelegenheit in Ungarn herrschte, und gegen den allein nur Imre Trencsényi-Waldapfel protestierte. Wenn wir die Monographie von István Brodarich über die Schlacht bei Mohács aufmerksam lesen, stellt es sich heraus, daß die Partei der Ungeduldigen schon damals mit der Beschuldigung auftritt, daß der König inmitten seiner Priester verweichlicht (wie ein Weib) wurde. Diese höfischen Priester, und natürlich auch die Weltgeistlichen, waren alle Anhänger des Erasmus, die Verkünder einer etwas sanfteren Menschlichkeit. Aber in der Frage folgte keiner Erasmus, daß man die Türken, wenn möglich, bekehren und auf friedliche Weise überzeugen müsse, und ihnen nur dann, wenn es keinen anderen Weg gäbe, mit den Waffen entgegentreten dürfe. Es hätte nur einer versuchen sollen, den türkischen Sultan und seine kampfbegierige Armee zu bekehren! Selbst Franz von Assisi ist das seinerzeit bei den Arabern nicht gelungen, obwohl diese noch geduldiger waren. Auch Rabelais, der tiefe Übereinstimmung mit Erasmus auf Grund der *«Adagia»* und von *«Moriae Encomium»*, von *«Enchiridion»* und nach der Lektüre der typischen Ideen der *«Institutiones»* zeigt, weist dessen Irenismus zurück, er hält den gerechten nationalen Krieg, der auf dem Nationalbewußtsein beruht, nicht für eine Sünde, wenn er zur Verteidigung der Freiheit und des Friedens geführt wird. Auch von den ungarischen Erasmus-Anhängern läßt sich nicht erwarten, daß sie die bewaffnete Verteidigung des Landes – und zusammen damit einer alten Lebensform – nicht gutheißen sollten. Aber die prinzipielle Konzeption des Erasmus dämmte die Tatkraft der ungarischen Humanisten niemals ein.

Vielleicht noch so viel, daß Erasmus dort die geringste Wirkung ausübte, von wo er die meisten Anregungen bekam, in Italien. Die von Italien ausgehenden reformatorischen Tendenzen, wie der sich auch auf den Paduaer Aristotelismus stützende prinzipielle Antitrinitarismus der Geschwister Socinus und des Stancharo, die Lehre des Ochino usw. kamen alle im Ausland zur Geltung. Juan de Valdés beschränkt seine Wirkung

nur auf einem vornehmen intellektuellen Kreis. Die von Giovanni Colombini begründete italienische *devotio moderna* erwarb sich vor allem nur in Norditalien Anhänger, die Grundformel ist, wie Engel es sagt, daß in Italien unter Beibehaltung der Formen des Katholizismus der freie Gedanke sich einen Weg im Kreise der italienischen Intelligenz bahnen konnte.

Trotzdem taucht gerade genau in den Gegenden, wo die *devotio moderna* ihren Einfluß ausübte, also im Gebiet von Verona, Bergamo, Padua und Venedig, Erasmus' literarische Wirkung auf, und zwar hauptsächlich die des «Lobs der Torheit» und der «Gespräche». Erasmus' Einfluß beobachtete die Literaturgeschichte im «Orlandini» von Teofilo Folengo, in dem der Verfasser auch ein Bekenntnis für die Reformation ablegt. Und welch absonderlicher Zufall! Teofilo Folengo verläßt 1524 den Benediktinerorden, geht nach Venedig und schreibt dort 1525 den «Orlandino», den er bald darauf publiziert. Der VIII. Gesang dieser glänzenden antiklerikalen Novelle gegen den Abt von Sutri, Hochwürden Griffarrosta, erscheint ganz im Geiste der «Declamatio» von Erasmus und der Illustrationen von Holbein, und eben diese Werke wirken auch in den Schöpfungen eines noch viel größeren wegbahnenden Schriftstellers, in den Komödien von Ruzzante. Der große Dramatiker, Regisseur und Schauspieler des Alvisé Cornaro-Kreises sieht in den zwanziger und dreißiger Jahren des 16. Jahrhunderts mit melancholischem Bedauern den Sieg der Gewalt. In seinen «Reden» ruft er die venezianische Regierung zum Schutz der im Elend lebenden Bauern und im allgemeinen der dem Krieg, der Gewalt und der Unterdrückung ausgelieferten Menge auf. Auch das entspricht dem gebildeten erasmischen Geist des Cornaro-Kreises, und Ruzzante beruft sich auch mehrere Male in den «Reden» auf den Rotterdamer. In seinen Schauspielen aber zieht immer der wilde Söldner, der Bauer mit der harten Faust ab – oder bleibt als Sieger auf dem Plan. Die Bilder der ungestümen Verfolgung, der unmenschlichen Unterdrückung, wechseln mit Szenen von erasmischer Geduld, aber auch erasmischen falschen «Idealen», ab, die Sympathie des Ruzzante gehört den Besiegten. Hinter seinen tragischen und menschlichen Darstellungen steht Erasmus' Ermutigung.

III

Damit haben wir eigentlich unseren skizzenhaften Überblick über den lebendigen Widerhall des Ruhmes von Erasmus in seiner Epoche beendet. Aber auch über den modernen möchte ich ein paar Worte sagen. Die Neugeburt von Erasmus' Ruhm ist mit der französischen Aufklärung verbunden, der «Dictionnaire» von Pierre Bayle um die Mitte des 18. Jahrhunderts, 1740, wurde eigentlich zum Ausgangspunkt von Erasmus' Wiederbelebung. Als ich vor kurzem in Tours an einem ungemein reichhaltigen und zusammengesetzten Erasmus-Symposium teilnahm und das ungleiche Verhältnis bei der Behandlung der Probleme, einerseits des Theologen Erasmus und andererseits des die Gesellschaft kritisierenden Laien, zu-

gunsten des ersteren, mit kritischen Anmerkungen versah, bekam ich von einem bedeutenden Forscher der Aufklärung lächelnd die Antwort: «Ja, das vergangene Jahrhundert hat eben zu viel von dem Laien Erasmus gesprochen!» Wirklich, schon das 18. Jahrhundert begann damit. Für Bayle ist Erasmus hauptsächlich der Verfasser von «Colloquia» und «Stultitiae laus». Ein verfolgter und ehrenhaft lebender, in hohem Grade philosophischer Mensch, der die Achtung der Nachwelt verdient, einer, der sich nicht um die einstigen wütenden Angriffe weder der Katholiken noch der Protestanten kümmert. Nisard beschäftigte sich im Laufe seiner berühmten Studien in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts auch mit Erasmus, und dieser ziemlich anekdotische Erasmus gibt schon ein differenzierteres, reicheres Bild, aber auch in ihm dominiert der Vorbote der Neuzeit, der Vereiniger des Altertums und des Christentums, der aber Weltmensch ist. Seiner Meinung nach ist Erasmus in vieler Hinsicht ein Initiator, auch wenn die, die ihn weiterführten, seine Anregungen trübten. Dieser Konzeption schließt sich auch Pierre Nollac an, als er die italienischen Verbindungen des Erasmus behandelt. Um die Wahrheit zu gestehen, richtete sich jedoch auch das 20. Jahrhundert nicht gänzlich gegen dieses Bild. Funck-Brentano unterstützt in seinem berühmten «Renaissance»-Band nur, daß Erasmus in seiner Epoche in Europa das war, was zu ihrer Zeit Voltaire, Ludwig XV. und Friedrich II. waren. Funck-Brentano baut direkt auf die Arbeiten des Aufklärers Bayle und des Positivist Nisard, aber sein Erasmus ist vielleicht noch moderner, fast im Geist von Renan.

Jedoch mein Freund hatte nicht ganz recht, denn Funck-Brentano reicht auch stark in unser Jahrhundert hinein, und selbst Huizinga weicht nicht grundsätzlich von diesem aufklärerischen, positivistischen Bild ab.

Auch er vergleicht ihn in Hinsicht auf seine Rolle mit Voltaire, und mit feiner Einfühlung sieht er in den Neuerungen von Rousseau, Herder und Pestalozzi die Verwandtschaft zu denen des Erasmus, als ob dieser nur ihr Vorläufer wäre und hauptsächlich der ihre. Übrigens sieht auch er, wie Nisard, daß sich Erasmus' Größe in seiner historischen Rolle erschöpft, und auch darin setzt er ihn Voltaire gleich. Seiner Meinung nach ist Erasmus der Erwecker, der Einweihende, der Einführer, der Vertrauende, der Erzieher, der in der Geschichte aufging.

Allerdings gibt Huizinga an einem Punkt schon etwas dazu, was vom Bild des vergangenen Jahrhunderts stark abweicht, und in den Mittelpunkt der Probleme der zwanziger und dreißiger Jahre unseres Jahrhunderts führt: Er sieht das große Verdienst des Erasmus in seinem Toleranz-Gedanken: «Christus wohnt überall, man kann der Frömmigkeit in jedem Gewand dienen, nur in der Denkweise darf er nicht fehlen.» Huizinga meint, daß wir in der Idee der moralischen Erziehung und im erasmischen Gedanken von der allgemeinen Toleranz der Menschheit und in der Überzeugung, daß dies die Menschheit glücklich macht, Erasmus' Schuldner sind.

Sozusagen zur gleichen Zeit schrieb Rudolf Pfeiffer, der ausgezeichnete Gelehrte des Kreises «Bibliothek Wartburg» die *Humanitas Eras-
miana* und seine anderen Studien. Pfeiffer sieht eine bestimmte Verbin-
dung zwischen Erasmus' – seiner Meinung nach – zurückgezogener,
friedliebender, laienhafter Denkungsart und einer gewissen «humanitas
christiana» seines Kosmopolitismus. Von Huizinga und Pfeiffer ausge-
hend, verzweigt sich der Weg in verschiedene Richtungen, einerseits in
die der neuen Forscher der «humanitas christiana» andererseits in dem
Schutz des Thomas Mann'schen Humanismus zu Stefan Zweig führend.
Sein Erasmus stellt mehr als eine Popularisierung dar: er ist Aufruf, Be-
kenntnis, Interpretation. Hier ist der Erasmus ein universaler Mensch,
ein Anhänger der zur Literatur notwendigen Dinge, Ruhe und Frieden,
ein geduldiger und skeptisch überlegener Denker, und er steht in Opposi-
tion zu Luther als dem Vorläufer Hitlers. Schon Huizinga wies darauf
hin, daß dem 16. Jahrhundert eigentlich die Eichenkraft Luthers, die
Schärfe Kalvins, das Lodern Loyolas besser entspricht. Stefan Zweig
geht noch einen Schritt weiter, und sieht in Luther den wilden Fanatiker,
den bewußt Voreingenommenen, den Vernichter von zehntausend Bauern
und zeichnet sein Gesicht in das Hitlers um. Darin steckt viel historische
Ungerechtigkeit, trotzdem hatte es in dem gegebenen geschichtlichen
Moment eine Funktion.

Wie ich schon erwähnte, begann damals auch eine andere Tendenz,
die anfangs den Gedanken der «humanitas christiana» gleichfalls gegen
den Faschismus, später aber gegen das Bild des aufgeklärten Erasmus
richtete und zu diesem Zweck das letzte Dezennium von Erasmus' Leben
gegen den jungen und in den besten Jahren stehenden Erasmus mobili-
sierte. Damit begannen Marcel Bataillon und Renaudet, und die Deut-
schen mit ihrer Gründlichkeit setzten es fort: Carl Meissinger, Rudolf
Newald, sich immer mehr unseren Tagen nähernd, und systematischer
als je zuvor Karl-Heinz Oelrich. Als eine gewisse Auflösung erscheint
demgegenüber das Erasmus-Bild von Pierre Mesnard, dem ausgezeich-
neten Begründer der Renaissance-Studienzentrale in Tours, der es fühlte,
daß man die Frage nicht extrem in einer pietas literata erschöpfen kann,
daß in Erasmus mehr ist als Toleranz, und zwar eine Art universaler Ge-
danke, und er legte im Geiste des französischen Reformkatholizismus die
ökumenische Denkweise des «zweiten vatikanischen Konzils» in Erasmus
hinein. Aber er bestritt auch nicht die scharfe Gesellschaftskritik des Eras-
mus, selbst wenn er sie dem vorher genannten Punkte unterordnete. Des-
halb konnte er es wagen, seinem reifsten Werk den Titel «Erasme, ou le
christianisme critique» (Erasmus oder das kritische Christentum) zu ge-
ben. Die Tourser Erasmus-Tagung im vergangenen Jahr bewahrte noch
viel davon, wenn auch mehr zur Theologie neigend und die Ergebnisse
im ökumenischen Gedanken herauskristallisierend. Der Brüsseler Pro-
fessor Gerlo und wir vertraten das schärfere laienhafte Bild oder die Not-
wendigkeit der Forschung in bezug auf den Gesellschaftskritiker Eras-
mus.

Noch ein paar Worte über die ungarische Erasmus-Forschung. Nach der positivistischen Materialsammlung begann die Auswertung. Wenn es einige gab, die Fehler begingen, dann traten solche auf, die sie verbesserten. Offensichtlich unter der Wirkung Pfeiffers – aber auch noch von Huizinga beeinflusst – formulierte Tivadar Thienemann in «Mohács és Erasmus» (Mohács und Erasmus) das Bild eines schlaffen, geduldigen, pazifistischen, den Krieg verabscheuenden Erasmus, den er auch für Mohács verantwortlich macht. Jedoch korrigierte er die 1924 in der «Minerva» erschienene Studie in mehreren Beziehungen 1936 im «Apollo». Inzwischen aber hatte sich in unserer gelehrten allgemeinen Meinung die Auffassung von der lauen, zweifelnden Philosophie und dem müden Pessimismus des Erasmus verbreitet. Am gemäßigten und ausgeglichensten war in der Nachfolge Pfeiffers János Horváth in «Az irodalmi műveltség megoszlása» (Die Teilung der literarischen Bildung) 1935, und mit Recht zitiert er in der zweiten Ausgabe seines Werkes (1944) Imre Trencsényi-Waldapfel, indem er sich auf dessen Arbeiten «Erasmus és magyar barátai» (Erasmus und seine ungarischen Freunde) 1941 und «Oxfordi Symposion» (Oxford Symposium) bezieht. Er war nämlich der einzige, der sich mit dem Doktrin der auflösenden Rolle des Erasmus nicht einverstanden erklärte, sondern es entschieden zurückwies. Und auch im weitern entfaltete er in seinen Studien die vorwärtsweisende Religionsauffassung des Erasmus. In der Übersetzung der «Nyájás beszélgetések» (Vertraute Gespräche) vom Jahre 1967 legte er darauf und auf den gesellschaftskritischen Erasmus den Schwerpunkt. Übrigens unterstützt dies Ilona Komor in der Übersetzung von «Béke panasza» (*Querela pacis*) 1947, für die József Turóczi-Trostler eine Einleitung schreibt. Ihm haben wir ebenfalls viel in der Forschung der Wirkung von Erasmus in Ungarn zu verdanken. Wir selbst gelangten 1942 zur Erasmus-Frage und begannen genau beim Gesellschaftskritiker Erasmus, weil wir von Thomas Morus kommend zurückgingen. Es stand vor uns das Problem, was eher zu übersetzen sei, die «Utopia» oder das ihr vorangehende und dialektisch mit ihr zusammenhängende «Lob der Torheit». Wir entschieden uns für die «Utopia», weil in diesem historischen Moment sie für die ungarische Leserschaft nötiger war. So veröffentlichten wir erst nach längerer Arbeit, 1958, das «Lob der Torheit» auf ungarisch mit einer Begleitstudie, die auch deutsch in der Turóczi-Trostler-Gedenknummer der Philologischen Mitteilungen erschien.

Als wir unlängst in Tours einen Vortrag über den ungarischen Weg des erasmischen Ideengutes hielten, sahen wir, daß die von uns vertretene Erasmus-Interpretation – und mit dem Plural sind die ungarischen Forscher gemeint – besonders bei den jungen Teilnehmern des Symposions Interesse hervorrief. Auf die charakteristische, freie, vorwärtsweisende Universalität von Erasmus' religiöser Denkweise, die Modernität seiner kritischen Methode, die Bedeutsamkeit seiner Gesellschaftskritik reagierte die mittlere und jüngere Generation besonders empfindlich. Erasmus tat in seinen grundlegenden Werken, gleich ob diese nun extrem weltlich sind oder von der Theologie ausgehen, jeden Schritt in die Rich-

tung der kritischen, gesellschaftlich ausgerichteten, moralischen Denkweise von universalem Charakter. Deshalb können die neuen Forschungen nur dann auf das Interesse der neuen Intelligenz auf der ganzen Welt rechnen, wenn sie sich die Richtlinien der inneren Bestrebungen von Erasmus vor Augen halten, denn dadurch werden auch sie wahrhaft modern.